

Alfio Ferrara

## **Categorie, relazioni e metafore nell'*Itinerarium mentis in Deum***

L'*Itinerarium* bonaventuriano è certamente un testo ricco di temi eterogenei e caratterizzato da un linguaggio complesso e difficile. Per tali ragioni la lettura richiede una particolare attenzione interpretativa, aperta a ipotesi diverse, ma *senza mai dimenticare che si tratta comunque anche di una riflessione attenta sulla conoscenza umana* [1]. Il tema della conoscenza è infatti centrale nel testo, sia rispetto all'articolazione del discorso, sia rispetto alla comprensione del linguaggio dell'autore. Il percorso conoscitivo proposto da Bonaventura si articola, come è noto, per gradi, seguendo un itinerario tracciato lungo due assi principali: le facoltà della conoscenza - *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla* [2] -, e l'articolazione del reale, che corrisponde all'articolazione dei gradi dell'ascesa verso la conoscenza di Dio. In tale contesto, occorre però soffermarsi anche su un terzo aspetto dell'attività conoscitiva, ovvero sui modi della rappresentazione della conoscenza. La domanda che si pone riguarda le modalità con le quali l'uomo descrive e comunica la propria conoscenza delle cose, attraverso il linguaggio e i concetti. Il tema della rappresentazione della conoscenza è strettamente legato a quello della logica della conoscenza, intesa come la disciplina che descrive il modo in cui le cose possono essere dette. Il testo bonaventuriano, anche in virtù del proprio linguaggio fatto di analogie e metafore, riserva non poche sorprese sotto questo aspetto. Una prima indicazione su come le cose possano essere dette, e quindi rappresentate, si trova già nelle primissime pagine del testo:

*... in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam*

*aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis. [3]*

Gli oggetti della realtà possono essere divisi nelle categorie di *vestigium*, *imago* e avere gli attributi *spiritualis*, *corporalis*, *temporalis*, *aeviternus*. In virtù poi di tali distinzioni le cose possono essere fuori di noi (*extra nos*) o dentro di noi (*intra nos*). Abbiamo, dallo stesso Bonaventura, esempi di applicazione di queste categorie di classificazione della realtà. Se infatti consideriamo il *primum principium* scopriamo che esso è *spiritualissimum et aeternum et supra nos*; se osserviamo il *vestigium*, la realtà sensibile, esso è *corporale et temporale et extra nos*; infine la mente (*mens*), è *imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos*. Ma come devono essere intese le distinzioni proposte da Bonaventura? In particolare è lecito chiedersi se queste distinzioni debbano essere considerate a tutti gli effetti categorie, se cioè esse siano coerentemente utilizzate nel testo per suddividere gli elementi che compongono la realtà sulla base dei loro attributi, e quali relazioni intercorrano fra loro. La domanda ha diverse implicazioni per l'analisi del discorso sulla conoscenza proposto da Bonaventura. Infatti, una chiara e univoca definizione degli elementi di realtà è un presupposto linguistico e logico fondamentale per un percorso conoscitivo articolato attorno all'idea di sostanza. L'idea stessa di sostanza non può fare a meno di uno strumento linguistico che le sia di supporto, quale la *definizione*. Potremmo dire che, per articolare la nostra conoscenza intorno alla nozione di sostanza, dovremmo almeno avere la capacità e possibilità di definire con chiarezza le diverse sostanze in cui la nostra conoscenza si imbatte.

Un primo obiettivo dell'analisi del testo che qui si propone consiste nel comprendere non tanto se vi sia una teoria della definizione in Bonaventura, ma almeno se compaiano esempi di definizione articolati attorno allo schema classificatorio visto in precedenza. Un ulteriore elemento di interesse nell'indagine sulla nozione di definizione è l'uso della metafora. Infatti, a fronte di una teoria forte della definizione del significato dei termini, la metafora si presenta come un interessante caso di violazione della letteralità di tale significato e di definizione alternativa. Ma essa può essere anche lo strumento col quale rinunciare a una teoria della definizione basata sulla sostanza per preferire un linguaggio più evocativo, nel quale un ruolo di primo piano viene svolto dalla relazione fra gli oggetti della realtà. Quest'ultimo punto verrà affrontato in particolare attraverso l'esame del termine *lux*, che costituisce un interessante fonte di metafore in tutto il procedere del testo bonaventuriano.

## 1. Classificare la realtà

Il testo dell'*Itinerarium* è articolato in sette capitoli, che rappresentano i gradi dell'ascesa verso Dio, a partire dalla conoscenza delle cose sensibili. A eccezione del settimo capitolo, dedicato all'ascesi mistica e alla conoscenza immediata del divino, tutto il testo prende in esame lo sviluppo della conoscenza umana secondo tre tappe principali. La prima tappa riguarda la conoscenza sensibile del mondo esteriore e a essa sono dedicati i primi due capitoli. La seconda tappa riguarda la conoscenza del mondo interiore, affrontata nei capitoli terzo e quarto, che trattano rispettivamente della mente umana e della grazia. L'ultima tappa riguarda la conoscenza speculativa e metafisica, e precisamente la conoscenza dell'essere e del bene, temi affrontati rispettivamente nel quinto e sesto capitolo. Rispetto a tale evoluzione del percorso conoscitivo va verificata l'ipotesi classificatoria che Bonaventura sembra premettere all'intero *Itinerarium* per mezzo della lettura critica dei passi nei quali compaiono e si definiscono i

termini attorno ai quali ruotano le presunte categorie.

Un primo passaggio di questo genere è il seguente:

*... oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; [4]*

partendo da questo passo, appare evidente come la realtà conosciuta nel percorso dell'*Itinerarium* si distingua per Bonaventura in realtà sensibili (*vestigium*), che sono corporali, temporali e fuori di noi e in realtà interiori, che sono immagini del divino (*imago*), eterne, spirituali e interiori. Per poter considerare però questa classificazione del conoscibile come una classificazione completa, essa deve poter essere applicata a tutte le realtà che la mente incontra nel suo cammino verso il divino.

Una prima difficoltà sembra però sorgere subito:

*... triplicem substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spiritualem et divinam [5]*

in quanto, nel definire la sostanza in Cristo, Bonaventura la descrive come corporea, spirituale e divina, ovvero eterna e a noi superiore (*supra nos*). Dunque nella sostanza che costituisce il Cristo si ritrovano attributi che apparivano distinti in modo esclusivo nella precedente ipotesi classificatoria. Ciò avviene, e questo è certamente importante, non nella persona di Cristo in cui potrebbero coesistere sostanza corporea e spirituale - così come nell'uomo corpo e mente - e persino divina, ma nella sostanza che è in Cristo. Dunque siamo di fronte all'esperienza di una sostanza che sfugge alla classificazione e la rimette in discussione. Tale dubbio sull'ipotesi classificatoria si pone nel momento stesso in cui il discorso si sposta dall'umano al divino.

Ancora nell'ambito del discorso sul divino e dei richiami teologici

si incontra un'altra interessante osservazione bonaventuriana:

*Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas. Secundum autem harum potentialium ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria, scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coevae, se invicem circumcedentes. [6]*

Il tema è evidente: la mente e le sue facoltà richiamano la Trinità e il suo essere al tempo stesso distinta in tre persone e una in un solo Dio. Il problema è la natura del rapporto che intercorre tra le facoltà della mente e la natura della Trinità. Sappiamo che la mente è in noi, eterna e spirituale. La Trinità invece è divina, altrettanto eterna e spirituale, ma sopra di noi. Ciò che rende diversi dunque i due oggetti del rapporto è la loro collocazione rispetto alla nostra soggettività. Sappiamo che la mente non è sopra di noi ma è in grado di conoscere l'immagine di ciò che è sopra di noi. Il rapporto è dunque di similitudine e di conoscenza. Ma quale elemento dei due è immagine che permette di conoscere l'altro? Sappiamo che la mente può guardare e comprendere ciò che è immagine di ciò che è sopra di noi, del divino. Ma essa stessa è immagine della Trinità. Essa dunque guarda a se stessa e conosce essenzialmente se stessa. Il problema sembra qui non quello di conoscere la Trinità, ma piuttosto di accettarne la natura come ci è insegnata dalla teologia e, attraverso essa, comprendere le facoltà della nostra mente. Il discorso teologico è quindi utilizzato per comprendere, come in uno specchio, la natura delle nostre facoltà e

del loro modo di conoscere, nel contesto di un discorso propriamente filosofico. Troviamo infatti questo riferimento alla Trinità nel terzo capitolo, dedicato alla conoscenza delle nostre facoltà.

Rimane da comprendere dunque la vera natura e la definizione di ciò che sembra sfuggire alla classificazione in mondo esteriore e mondo interiore, di ciò che è per Bonaventura superiore o *supra nos*.

## 2. Dalle categorie alla relazione

L'ipotesi classificatoria che abbiamo esaminato ruotava intorno alla distinzione degli oggetti di realtà in sostanze esteriori (*extra nos*) e interiori (*intra nos*), con i rispettivi attributi. Le sostanze divine però mettono in crisi i fondamenti stessi di questa classificazione introducendo una categoria di sostanze poste sopra di noi (*supra nos*). Una indicazione circa le possibilità di conoscere tali sostanze ci viene dallo stesso Bonaventura:

*Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum 'ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur'; qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in atrium ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in sancta; qui autem in tertio, intrans cum summo Pontefice in sancta sanctorum; ubi supra arcam sunt Cherubin gloriae obumbrantia propitiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum [7]*

e ancora

*... postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tandem in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore Dei et hominum, Iesu Christo ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum tanquam propitiatorium super arcam Dei collocatum et sacramentum a saeculis absconditum. [8]*

Nel primo passaggio Bonaventura sembra ammettere in qualche modo che la distinzione fra realtà esteriori e interiori non è sufficiente a comprendere appieno il divino. Infatti possiamo conoscerlo fuori di noi e in noi, ma esso si colloca anche sopra di noi. Occorre dunque ampliare le categorie di comprensione della realtà e includere, derivandola dalle prime due, una terza forma di conoscenza della realtà e, con essa, un nuovo strumento di definizione e un nuovo linguaggio. Se il *vestigium* è lo strumento della conoscenza esteriore e l'*imago* quello della conoscenza interiore, lo strumento proprio della conoscenza del divino in quanto a noi superiore è la luce, intesa però in senso metaforico, come luce di verità. Una luce che, nel secondo passaggio, porta all'esito della trascendenza rispetto all'interiorità, al fine di entrare in una più diretta e immediata comprensione del divino, il cui strumento è la figura di Cristo, la cui sostanza si è già visto trascendere totalmente il sistema delle categorie che guida la prima parte del testo. Occorre dunque procedere a una più precisa comprensione del termine e del concetto di luce, che appare come il concetto chiave del testo, lo strumento con cui portare a compimento una teoria della conoscenza finora solo abbozzata.

Un primo passo per la comprensione dell'uso a livello linguistico

del termine *lux* è l'analisi della sua distribuzione nel testo. Appare molto evidente l'omogeneità della distribuzione del termine nelle diverse parti e, dunque, anche la sua versatilità, soprattutto confrontandone la distribuzione con quella di un termine di uso più specifico come *esse* che compare principalmente nel capitolo a esso dedicato. La caratteristica di una distribuzione omogenea è condizione necessaria, anche se non sufficiente, per affermare che il termine in esame opera come elemento di continuità e come legame strutturale fra i diversi settori del testo, poiché nessun termine che mancasse della capacità di istituire con essi relazioni linguistiche che ne implicino l'occorrenza potrebbe considerarsi effettivamente capace di operare come elemento di omogeneità linguistica. La condizione sufficiente è però il fatto che il termine *lux* abbia anche relazioni semanticamente significative con i termini che, di volta in volta, caratterizzano i diversi contesti del discorso bonaventuriano. Attraverso la lettura del testo e un procedimento statistico denominato z-score [9] abbiamo individuato fra i termini chiave delle diverse sezioni e i termini in relazione con *lux* i seguenti termini significativi, divisi secondo le tre aree della conoscenza *extra nos* (i), *intra nos* (ii) e *supra nos* (iii): i) *color, corpus, creatura, elementum, mineralis, oculus, odor, radius, sapor, sonus, vegetabilis*; ii) *mens, pietas, virtus*; iii) *angelus, arcangelus, caelestis, creator, divinus, oratio, universalis*.

Una prima osservazione interessante è che i termini che hanno con *lux* un rapporto metaforico non compaiono solo, come ci si potrebbe aspettare, nel secondo e terzo gruppo. Infatti, nel primo gruppo al fianco di termini facilmente riferibili alla luce come *oculus* o *radius* compaiono termini dal chiaro rapporto sinestetico come *odor* o *sonus*. Una seconda osservazione deriva dall'analisi delle distribuzioni dei diversi gruppi e di *lux*, da cui appare che *lux* è più spesso utilizzato in quell'area del testo in cui maggiori sono i contatti fra i termini del secondo e del terzo gruppo, assumendo significati compatibili con le caratteristiche di questi gruppi e delineando un ruolo delle metafore sulla luce come strumento di transizione fra l'*intra nos* e il *supra nos*. Seguendo questa idea è dunque possibile tentare una



rilettura dell'*Itinerarium* che ruoti attorno al termine *lux* come punto di vista privilegiato per la comprensione del testo. Come si è detto, il rapporto fra il termine *lux* e le diverse aree del discorso è ottenuto per mezzo delle diverse funzioni del termine che possono essere così schematizzate:

*Conoscenza del mondo esteriore:*

- *Lux come ente fisico percepibile*
- *Lux come preconditione del vedere*

*Conoscenza del mondo interiore:*

- *Lux come simbolo della verità*
- *Lux come simbolo della grazia*

*Conoscenza del mondo superiore:*

- *Lux come simbolo dell'essere*

Nel primo gruppo compare l'opposizione fondamentale fra la luce come oggetto e la luce come condizione stessa della percezione visiva. La luce è il percepito ma è anche ciò che dà forma alle immagini e consente la visione, ponendosi in tal modo come la verità del visibile, nella misura in cui lo rende ciò che è. Si ha in tal modo composizione della coppia di opposti, poiché ciò che vediamo come oggetto della vista è in definitiva ciò che in verità compone il visibile, similitudine della struttura fondamentale della realtà in cui ciò che è come ente è quanto in definitiva l'essere stesso rende possibile. Una seconda interessante opposizione riguarda il rapporto fra la luce e la verità: la luce è verità poiché rivela il mondo per ciò che esso è nella visione; la verità illumina la mente perché permette di vedere le risposte e, in questo senso, essa è luce; la luce è anche attributo del divino e in ciò è vera, contenuto della verità. La composizione di questi opposti si ottiene nella conclusione del percorso conoscitivo dove la luce è il medio che consente di affermare che la verità è luce, il divino è luce e dunque il divino è verità. Non si tratta naturalmente in alcun

modo di un sillogismo, dal momento che ogni proposizione è insieme conclusione e premessa e che ogni premessa si fonda su una metafora, ovvero su un significato nuovo e mutevole dei termini coinvolti. Ma se la metafora entra a far parte a pieno titolo della teoria del significato su cui fondiamo il ragionamento, allora siamo certamente di fronte a un'inferenza valida. In questo senso la comprensione del percorso conoscitivo stesso è la via maestra dell'*Itinerarium* perché permette di riflettere sulla funzione centrale dell'illuminazione intesa non come intuizione del vero, ma come comprensione delle analogie fondamentali fra i diversi piani della realtà. Una terza coppia di opposti attorno alla quale si gioca il ruolo del termine *lux* è quella che vede coinvolta la luce come sostanza e la luce come relazione. La luce è infatti sostanza in quanto oggetto di percezione e soggetto di azione: essa illumina, si diffonde, ma al tempo stesso è percepita e vista; è però anche attributo del divino e relazione con esso: la dimensione del divino è caratterizzata dalla luminosità, poiché così il divino appare all'intelletto. La realtà sostanziale ed esteriore della luce esemplifica così le attribuzioni del divino e la sua relazione con l'intelletto. Questo passaggio è più facilmente comprensibile considerando il creato come immagine del creatore, in modo che in questo prendano forma gli attributi di quello.

In generale, la caratterizzazione della luce come sostanza sfuma nel testo, sostituita dalla necessità di definire di volta in volta, occorrenza dopo occorrenza, un nuovo significato del termine che sia adatto all'interpretazione delle metafore nelle quali ricorre. Questo esercizio impone di definire la luce attraverso le relazioni che instaura con gli altri elementi del testo, di concepirla non più come sostanza ma come possibilità di relazione a livello linguistico e come relazione essa stessa a livello meta-linguistico. La concezione relazionale che emerge dall'analisi di tutte le opposizioni considerate viene imposta dal linguaggio metaforico e dalla struttura analogica del testo. Infatti, se in un'espressione letterale il significato dei termini è predefinito, ovvero è proprio della capacità di ogni termine di denotare una sostanza, nelle espressioni metaforiche il significato dei termini non solo dipende ma è identificabile nell'intera espressione, ovvero nella loro relazione. I

termini dell'itinerario esprimono solo gli argomenti di una relazione con altri termini nella misura in cui il linguaggio del testo è un linguaggio essenzialmente metaforico.

### 3. La luce come relazione

La lettura dell'*Itinerarium* rivela un testo nel quale gli universi conoscitivi, distinti secondo l'ipotesi classificatoria, parlano l'uno dell'altro e sono posti in relazione fra loro da un rapporto analogico in cui la luce è l'elemento medio. Un elemento medio non in rapporto di proporzione però, ma legato agli estremi dall'uso della metafora. Questa mediazione si svolge nell'universo dell'interiorità cioè, come è naturale, nella zona centrale del discorso, ma si realizza attraverso un linguaggio che si evolve e si ripropone anche in contesti diversi, attraverso termini che assumono ruoli e significati propri del contesto nel quale si collocano. L'itinerario della conoscenza affronta esperienze nuove a ogni passo in un mondo colmo di significati mai completamente definiti e sempre mutevoli, caratterizzato da un dinamismo incessante di nuovi sensi e nuove verità. Un percorso descritto ed esemplificato dagli itinerari di significato del termine *lux* che, assumendo ruoli e funzioni diverse in una miriade di metafore, ripercorre i cambiamenti e le scoperte di tutte le modalità della conoscenza. Nel contenuto come nel linguaggio del testo, l'analogia fondamentale fra le modalità della conoscenza non è bilanciata e la mediazione avviene verso l'alto, verso il divino. Alla tripartizione e all'equilibrio che si potrebbero dunque individuare in astratto fra le modalità della conoscenza si sostituisce una struttura in cui i contorni delle realtà osservate e delle loro definizioni si fanno più sfumati per mezzo di analogie e metafore che orientano e ridefiniscono i rapporti interni alle diverse modalità conoscitive. A questo sbilanciamento segue la rottura della proporzione del testo dovuta, sul piano concettuale, al superamento mistico della conoscenza che avviene nell'ultimo grado del percorso.

Se l'equilibrio del testo e di tutta la teoria della conoscenza

che Bonaventura propone è affidata alla capacità di alcuni termini di assumere significati polivalenti e metaforici, occorre parlare di equilibrio dinamico, in cui il centro non è più dato da una teoria delle categorie definita e statica, in cui siano chiari a priori i significati dei termini coinvolti e la loro capacità di denotare le sostanze, ma piuttosto da una teoria della metafora e della relazione in cui i significati dei termini si ridefiniscono passo dopo passo e in cui non è più fondamentale la denotazione ma la capacità di un termine di relazionarsi in modo nuovo e creativo con altri termini. L'idea di una teoria del significato in cui il significato stesso non è definito come l'oggetto denotato dal simbolo ma come la relazione fra il simbolo e gli altri simboli costituisce a nostro avviso uno degli spunti di lettura più stimolanti del testo bonaventuriano. Potremmo anzi affermare che i diversi piani in cui la conoscenza si articola sono isomorfi gli uni rispetto agli altri. Tale corrispondenza di forma non deriva però da una diretta corrispondenza fra gli oggetti conosciuti, ma da una corrispondenza mediata dalla capacità del mezzo conoscitivo di trasformarsi e adattarsi alla comprensione del nuovo livello, adottando gli schemi che hanno permesso la comprensione del livello precedente. Quando, ad esempio, il mezzo di tale conoscenza, la nostra mente, diviene anche oggetto della conoscenza, esso traccia una corrispondenza fra le realtà prima conosciute e i propri schemi. Un problema a nostro avviso fondamentale di tutto l'*Itinerarium* consiste nell'esprimere con adeguati strumenti linguistici questa capacità di trasformazione e adattamento. Se nella conoscenza è la mente a trasformarsi, nel linguaggio è la parola che si trasforma e acquisisce la capacità di denotare diversi livelli di significato per mezzo della metafora.

#### **4. La metafora teologica**

Il gioco di corrispondenze di forma e di autoreferenza fra i mezzi della conoscenza e gli oggetti della conoscenza non si esaurisce però

sul piano linguistico. Esso prosegue nel discorso speculativo, in un continuo rispecchiarsi delle verità filosofiche e dei temi teologici. Si è visto come alcuni termini usati frequentemente in senso metaforico riescano a condurre il lettore da un piano all'altro della conoscenza. Essi sono uno strumento di accesso o, in termini più bonaventuriani, una scala. Bonaventura usa proprio tale metafora anche per riferirsi alla figura di Cristo che, attraverso la duplice natura umana e divina, è lo strumento privilegiato di accesso sia alle verità teologiche sia al discorso filosofico. Più propriamente, tale scala è percorribile in entrambi i sensi, poiché i due discorsi sono legati essi stessi da una forma di isomorfismo. Anche in questo caso, la corrispondenza non è diretta, ma mediata. Sul piano linguistico la mediazione è ancora una metafora, quella della scala appunto, ma sul piano conoscitivo è la stessa figura di Cristo a essere mediatrice. Una mediazione metaforica, nel senso che, nel suo ruolo di relazione, Cristo ha la stessa forma di una metafora, in qualche modo è una metafora, e agisce in quel modo creativo e generatore di senso che è proprio della metafora sul piano linguistico. Il rapporto stesso fra discorso teologico e discorso gnoseologico nell'*Itinerarium* è duplice. Già dal titolo programmatico è evidente che il discorso teologico è il fine, l'obiettivo del percorso conoscitivo. Eppure, durante la lettura del testo, alla conoscenza di natura teologica è lasciato poco spazio. La maggior parte delle argomentazioni bonaventuriane sono riservate alla conoscenza del nostro stesso procedimento conoscitivo, a un discorso propriamente gnoseologico e filosofico. Insomma, l'itinerario sembra il pretesto per conoscere più il cammino in sé che la meta ultima. Il discorso teologico è lo specchio, la metafora potremmo dire, con cui approfondire il discorso filosofico. Ma c'è di più. Il discorso teologico è anche la palestra nella quale i concetti che reggono il discorso filosofico vengono messi alla prova. Un esempio di questo è l'ipotesi classificatoria che abbiamo esaminato: viene messa alla prova, portata al limite e infine smentita come classificazione coerente proprio nel momento in cui viene applicata alle realtà teologiche, come Cristo e la Trinità, a quegli oggetti cioè che collocandosi sopra di noi sfuggono alla distinzione fra

realtà esteriori e realtà interiori. La comprensione di tali realtà arriva nel momento in cui il discorso teologico stesso suggerisce l'ampliamento delle categorie di conoscenza e di linguaggio. In questo passaggio la luce e la figura di Cristo svolgono un ruolo chiave, poiché introducono la possibilità di gettare un ponte, un collegamento e una relazione fra le diverse categorie linguistiche e conoscitive altrimenti rigidamente distinte. La capacità di porre in relazione ciò che prima era distinto, ovvero l'esteriore e l'interiore, la realtà sensibile e quella speculativa, deriva dalla versatilità del termine *lux*, capace di farsi metafora di tutti gli aspetti del conoscere e dalla capacità di Cristo di essere due cose, umano e divino. La metafora allora non è più un'eccezione del sistema delle categorie, una bizzarra violazione delle differenze specifiche fra le diverse sostanze, ma un vero e proprio procedimento conoscitivo e un mezzo di comprensione imprescindibile. La metafora, e con essa la relazione fra le categorie, è lo strumento linguistico e conoscitivo con cui ricondurre a unità una conoscenza altrimenti distinta in categorie separate, con cui ricondurre a unità anche discorsi diversi come quello filosofico e quello teologico. Forse la teologia è la metafora stessa della nostra conoscenza, il luogo in cui le realtà che conosciamo entrano in relazione e conducono a una più chiara comprensione e, in definitiva, a una teoria.

## Note

- [1] M. Parodi e M. Rossini, *Introduzione a Bonaventura da Bagnoregio, Itinerario della mente verso Dio*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994, p. 9.
- [2] *Itinerarium mentis in Deum* I, 6.
- [3] *Ivi* I, 2.
- [4] *Ibidem*.
- [5] *Ivi* I, 3.
- [6] *Ivi* III, 4-5.

[7] Ivi V, 1.

[8] Ivi VII, 1.

[9] A. Ferrara, *Ideas for the Automatic Generation of Textual Maps*, in D. Buzzetti, G. Pancaldi, H. Short (Eds.), *Augmenting Comprehension: Digital Tools and the History of Ideas*, Office for Humanities Communications, London 2004.